

# CRISTOCENTRISMO Y ANTROPOCENTRISMO EN EL HORIZONTE DE LA TEOLOGÍA\*

Una reflexión en torno a la epistemología teológica

PAUL O'CALLAGHAN

*«Es solamente la historia la que nos dice quién es el hombre»  
(Dilthey)<sup>1</sup>*

*«Christus, per crucem et resurrectionem tuam, viam immortalitatis  
omnibus reserasti» (Liturgia Romana)<sup>2</sup>*

## I. PROLEGÓMENOS: LA AMBIVALENCIA DEL «CRISTOCENTRISMO»

La moderna y polifacética reflexión sobre el hombre —su origen, su naturaleza, su destino, en resumidas cuentas, su «identidad»— está caracterizada por una notable paradoja, expresada en los siguientes términos por el filósofo Martín Heidegger: «Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Y al mismo tiempo, en ninguna otra época el hombre ha llegado a ser tan problemático para sí mismo como en nuestra época»<sup>3</sup>.

En efecto, en el seno del «antropocentrismo sistemático» de este fin de siglo, consistente en una ingente acumulación y variedad de conocimientos sobre el hombre y la sociedad, no sólo a nivel de contenido, sino especialmente a nivel de método, se comprueba una notable perplejidad o desasosiego, o, si se quiere, una fuerte alienación de fondo. Por una parte, el hecho de esta acumulación masiva de conocimientos habla inequívocamente de la aspiración pujante e insuprimible del hombre por conocerse siempre más acabadamente. Por otra parte, cuantos más conocimientos logre establecer sobre sí mis-

\*. Agradezco en especial las sugerencias y correcciones que me han señalado los profesores A. Aranda, A. Ducay, L. Romera, G. Tanzella-Nitti, L.F. Mateo-Seco y J.L. Illanes.

1. W. DILTHEY, *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in *Gesammelte Schriften IV*, Göttingen 1959, p. 529.

2. *Liturgia Horarum, Preces ad II Vesp., feria V Hebdomadae III temp. pasc.*

3. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951, p. 189.

mo, más agudamente percibe lo que le queda *todavía* por conocer. Además, quizás sobre todo, persiste en el hombre la impresión de que el vasto complejo de conocimientos que logra alcanzar es incompleto, o mejor, fragmentario; se trata de conocimientos ciertos pero dispares, ricos pero inconexos, sin ningún centro unificador. Más que una crisis de *verdad* (o mejor, de «verdades») se trata de una crisis de *sentido* o *identidad*, en el que quedan confundidos y entremezclados contenido y método, forma y perspectiva.

No es difícil comprobar que el «antropocentrismo sistemático» que tiende a caracterizar nuestra época no ha dado los frutos que en otros tiempos parecía prometer. Es más: en los momentos actuales se tiene la impresión de que el hombre se siente abocado hacia una especie de nihilismo a varios niveles: existencial, hermenéutico y metafísico. Se piensa a modo de ejemplo en la reflexión filosófica de Michel Foucault<sup>4</sup> y en la «científica» de Jacques Monod<sup>5</sup>, ambas dirigidas hacia un futuro vacío y sin sentido<sup>6</sup>. Desde muchos puntos de vista el fenómeno ofrece un importante reto para la reflexión teológica y evangelizadora de la Iglesia<sup>7</sup>.

Pero de este fenómeno sólo quería resaltar un aspecto. El vasto y explosivo desarrollo del moderno antropocentrismo sistemático obedece hasta un cierto punto a una reacción dialéctica hacia un mal planteado «teocentrismo» anterior a él. En efecto, para conocerse en su origen, naturaleza y destino, para comprender y resolver las alienaciones que caracterizan su existencia, el hombre siempre ha mirado a su Dios o a sus dioses, esperando de ellos las respuestas y soluciones definitivas. Respuestas y soluciones que, si bien podrían evitar el escollo de la *fragmentación* del saber sobre el hombre (pues el origen y el fin del hombre se remiten a un *único* principio divino), se daban a veces al precio de simplificar y desvirtuar el *contenido* de ese saber, cayendo en un cierto «teísmo natural»<sup>8</sup>, y a veces haciendo que el hombre se desentienda irresponsablemente de alienaciones en

4. Sobre Foucault, cfr. E. CORRADI, *Filosofia della «morte dell'uomo»*. Saggio sul pensiero di M. Foucault, Milano 1977; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1983, pp. 34-46.

5. Cfr. especialmente su obra *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971. Sobre el fenómeno del «reduccionismo biologista» en autores como MONOD, cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, o.c., pp. 76-89.

6. Cfr. M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, in C. GRECO (a cura di), *Cristologia e antropologia*, Roma 1994, pp. 15-81, especialmente pp. 17 ss.

7. Cfr. entre otras obras, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, o.c.; W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca 1993.

8. Cfr. G. COLOMBO, «Teocentrismo» e «cristocentrismo», in «Teologia» 6 (1981) 293-306, especialmente 302-306.

las que incurre por culpa propia. De hecho, según los modos de pensar inspirados en el marxismo, el caso más claro de esta tendencia, «Dios» es considerado como el verdadero epifenómeno de toda alienación, enemigo de toda antropología y humanismo, en cuanto no deja que «el hombre sea hombre». Muchas veces se ha notado que tal «teocentrismo económico» no es, a fin de cuentas, otra cosa que una forma de antropocentrismo radical camuflada y hasta tendenciosa. Son bien conocidas las observaciones al respecto de Ludwig Feuerbach: el hombre mismo inventa la divinidad que mejor se ajusta a sus necesidades actuales y a su modo de ser, dibujándola hasta en sus detalles más pequeños; en otras palabras, «Dios» está hecho «a imagen del hombre».

Ciertamente la respuesta de la Iglesia a lo largo del siglo pasado a la divulgación y consolidación del antropocentrismo fue decisivamente teocéntrica: el hombre debe creer en Dios y por Dios, encontrando en Él todo el sentido de su vida<sup>9</sup>. No podría ser de otra forma. En este siglo, sin embargo, este teocentrismo de fondo ha cobrado en el magisterio eclesiástico un nuevo matiz, que puede llamarse «cristomorfismo», o «cristocentrismo»<sup>10</sup>. Testimonio elocuente e inequívoco de todo ello son las enseñanzas del Concilio Vaticano II y, en la misma dirección, las del Papa Juan Pablo II. Se trata de una toma de conciencia preparada desde hacía tiempo en la teología católica<sup>11</sup>. En efecto, el Dios del «teocentrismo cristiano» no es un Dios que refleja y acoge sin más los deseos espirituales y las proyecciones trascendentales del corazón humano. Es el Dios que se ha donado históricamente al hombre pecador en Jesucristo, en cuyo rostro se revela un amor misericordioso definitivo e incondicionado, un amor dirigido hacia

9. Se piense en el magisterio de los papas Pío IX, León XIII y en particular en las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la revelación, la creación y las relaciones entre fe y razón.

10. «Un cristocentrismo tiene sentido sólo si se reconoce en Jesús el Cristo, es decir, si es teocentrismo... Parece evidente hoy en día que algo ha pasado sólo si es verdad que Jesús es el Hijo de Dios. Es este ser el evento prodigioso de que depende todo» (J. RATZINGER, *Cristocentrismo nella predicazione?*, in *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, pp. 39-40). Sobre la noción de cristocentrismo y el fuerte vínculo que lo une con el teocentrismo, cfr. G. MOIOLI, «Cristocentrismo»: *l'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in AA.VV., *La teologia italiana oggi*, Milano 1979, pp. 129-148. Para una historia de la noción de cristocentrismo, cfr. G. COLOMBO, «Teocentrismo» e «cristocentrismo», o.c.

11. Cfr., *pars pro toto*, É. MERSCH, *Le Christ mystique centre de la théologie comme science*, in «Nouvelle Revue Théologique» 61 (1934) 443-475; ID., *L'objet de la théologie et le Christus totus*, in «Revue de Sciences Religieuses» 26 (1936) 129-157; *La théologie du Corps Mystique*, Paris-Bruxelles 1949, pp. 56-90; K. ADAM, *Cristo nuestro hermano* (1929), *Jesús el Cristo* (1933), *El Cristo de nuestra fe* (1954); M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, vol. 3, *Dios Redentor*, Madrid 1962; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg i. B., 2 tomos, 1986-90; las obras de H. URS VON BALTHASAR.

el hombre, como es un amor que perdona y recrea. En otras palabras, el teocentrismo cristiano es esencialmente cristocéntrico<sup>12</sup>. En otras palabras, el cristocentrismo no es otra cosa *in re* que el teocentrismo de los cristianos.

Es éste un matiz, pero un matiz sumamente importante, entre otras cosas porque al que cree en *un Dios perfecto que se ha hecho hombre perfecto* nadie le puede acusar de desinterés por la causa del hombre. Desde el momento en que Dios se ha hecho hombre, hombre para siempre en Cristo Jesús, el creyente no sólo se ha de llenar de gozo ante las grandezas del amor y de la gloria de Dios, sino experimenta también una «profunda maravilla hacia sí mismo», como afirma Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor hominis*<sup>13</sup>.

En resumidas cuentas se puede decir lo siguiente. El puro antropocentrismo da muestras de estar en bancarrota<sup>14</sup>. No ha dado lo que había prometido dar, porque no podía hacerlo. Ciertos inconvenientes del teocentrismo clásico (más o menos coincidentes con los de la pura teodicea) han sido señalados y están en vías de superación. Entonces, ¿se puede concluir que el «cristocentrismo», ese hablar de Dios y del hombre en y a partir de Jesucristo, Verbo encarnado, haya llegado a establecerse como la definitiva panacea o respuesta cristiana para todo discurso sobre el sentido de la vida humana? ¿Será éste el factor que permite superar sea la inevitable fragmentación sistemática y saturación del saber que caracteriza el puro antropocentrismo, sea las connotaciones simplistas y alienantes de ciertos teocentrismos? En un sentido importante la respuesta debe ser afirmativa. Las palabras programáticas de la constitución *Gaudium et spes* no dejan espacio a la duda. «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>15</sup>. Todo el contenido teológico del programa pastoral del Papa Juan Pablo II no hace más que confirmar este mensaje<sup>16</sup>.

12. «Cristo ocupa una posición central exclusivamente porque Él es la irrupción del señorio de Dios en este mundo» (J. RATZINGER, *Cristocentrismo nella predicazione?*, o.c., p. 38).

13. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

14. W. PANNENBERG insiste en que las antropologías «seculares» y reductivas se pueden desmontar por sí solas, por vía argumentativa (cfr. *Teologia sistematica*, vol. 2, o.c., p. 332, nota 57, que remite a su obra *Antropologia en perspectiva teologica*, o.c.).

15. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

16. Cfr. J.L. ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo*, en *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Valencia 1997, pp. 97-120. Cfr. el estudio de T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: «Gaudium et spes» 22 e 24 no programa do atual Pontefice*, Diss. Doct., Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1992.

Pero habría que hacer todavía una pregunta. ¿No es posible que, a pesar de todo, un cristocentrismo sistemático pueda confundirse, en el fondo, con una especie de antropocentrismo camuflado? No pocas veces se ha dicho, especialmente en el contexto de una reflexión cristológica fuertemente marcada por el interés soteriológico, que las diversas concepciones cristológicas no son más que proyecciones de los modos comunes de interpretar el sentido de la existencia humana, los que tienen vigencia en las diversas épocas<sup>17</sup>. El cristocentrismo no sería otra cosa, por lo tanto, que un antropocentrismo encubierto o disimulado. Menciono unos cuantos ejemplos de este posible fenómeno.

En la época patrística, especialmente entre los padres griegos, el hombre parecía interesarse sobre todo en la *divinización*, es decir, deseaba alcanzar la inmortalidad y el conocimiento de lo divino, superando la caducidad y la ignorancia. En este caso, el prototipo del ser humano, Cristo, necesariamente se presenta como un perfecto Dios-hombre. Es la cristología que culmina en Calcedonia. Las cristologías que parten de Agustín y llegan al medioevo se apuntan más hacia un Cristo Reconciliador y Redentor, cuyo significado queda encerrado principalmente en la *superación de la culpa*. El hombre no duda más de su inmortalidad ontológica, pero tiembla ante el Juez de vivos y muertos, y extiende las manos suplicantes hacia Cristo Redentor para que le juzgue benignamente y le lleve a la patria beata. Esta percepción hamartiocéntrica de Cristo adquiere un matiz particular en la cristología de Lutero, para quien el cristiano *coram Deo* «es» Cristo: mediante el *admirabile commercium* que acontece entre Cristo y el pecador en el bautismo, el Padre no ve más que a su Hijo en el creyente.

Con las cristologías de la *Aufklärung* las posibilidades de una lectura antropocéntrica de la cristología aumentan y, si cabe, se consolidan y se hacen más explícitas. Este movimiento tenía como finalidad principal la *promoción de la verdadera moralidad* como fundamento

17. Cfr. W. PANNENBERG, *Fundamento cristológico de la antropología*, in «Concilium» (ed. española) 9 (1973/2) 398-416. En este ensayo me he inspirado ampliamente, como también en el de M. BORDONI, *Cristología e antropología*, o.c. Además, he encontrado material útil para estas reflexiones en J. RATZINGER, *Cristocentrismo nella predicazione*, in *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, pp. 37-55; G. COLOMBO, «Teocentrismo» e «cristocentrismo», in «Teologia» 6 (1981) 293-306; J.L. ILLANES, *Cristología «desde arriba» y cristología «desde abajo»*. Reflexiones sobre la metodología cristológica, en L.F. MATEO-SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre* (III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982, pp. 143-156; W. KASPER, *Christologie und Anthropologie*, in «Theologische Quartalschrift» 162 (1982) 202-221; A.E. McGRATH, *The Making of Modern German Christology*, Oxford 1986; J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, pp. 223-400; W. PANNENBERG, *Antropología e cristología*, in *Teología Sistemática*, vol. 2, Brescia 1994, pp. 317-367.

estable de una sana comunidad humana. Cristo, entonces, venía representado como un hombre repleto de virtud y bondad, modelo accesible pero inigualable para toda la humanidad. El romanticismo por su parte buscaba la *integración armoniosa del ser personal* del hombre, y veía en Cristo el individuo perfecto y feliz, equilibrado, fuerte y compasivo a la vez. Y el pensamiento personalista moderno, queriendo contrarrestar la tendencia hacia una reificación del mundo humano debido a la invasión de una mentalidad unilateralmente técnica en un mundo individualista, buscaba en Cristo *la persona perfecta* que vive enteramente del Tú divino del Padre, y se erige, en virtud de una intersubjetividad que constituye su propio Ser, en fuente y modelo de riqueza interpersonal, de humanización para la sociedad. En un contexto más reciente, a veces Cristo viene considerado como Aquel que, mediante una solidaridad con el hombre que sufre a causa de los demás hasta la muerte en la Cruz, alcanza una liberación definitiva a partir de una situación de *insoponible opresión social*, y la otorga a los creyentes.

Ejemplos del fenómeno podrían aducirse indefinidamente<sup>18</sup>. Pero parece claro lo que se quiere decir: el hombre inventa el Cristo que necesita. No hace más que imaginarse una serie interminable de «cristologías interesadas» en las que se establece de antemano la verdadera faz de Jesucristo según las propias necesidades o programas. A. Läßle condensaba esta trayectoria en palabras escuetas: «Del gran Dios al pequeño Jesús—del pequeño Jesús al gran Yo»<sup>19</sup>. El hombre busca su modelo, su héroe de vida, proyecta las deficiencias que percibe en la situación concreta, y diviniza todo aquello. ¿Llamémoslo «antropocentrismo sistemático», o «teocentrismo desviado»? No importa mucho. La cristología, y con ella el cristocentrismo, no sería más que, como decía Pannenberg, «una ilustración, por lo demás superflua, con imágenes ideales de una naturaleza humana perfecta, de las interpretaciones que el hombre hace de sí mismo... (Se trata de) reflejos secundarios de concepciones del hombre, cuyo fundamento no está en ellas»<sup>20</sup>.

Desde luego esta tendencia a mirar hacia Cristo en el contexto de la vasta gama de las necesidades personales y coyunturales que el hombre experimenta es plenamente comprensible. Como dice san Juan el Evangelista, «él sabe lo que hay en el hombre» (Jn 2,25). El

18. Para otros ejemplos de este fenómeno, cfr. J. RATZINGER, *Cristocentrismo nella predicazione?*, o.c., pp. 38 ss.; J. PELIKAN, *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New Haven 1985; F. ARDUSSO, *Gesù Cristo. Figlio del Dio vivente*, Cinisello Balsamo 1992, especialmente pp. 11-50.

19. A. LÄPPEL, *Gesù di Nazaret*, Bari 1974, p. 23.

20. W. PANNENBERG, *Fundamento cristológico...*, o.c., p. 399.

fenómeno en cuestión, de por sí, no quita nada de la singularidad, universalidad y definitividad del «evento-Cristo». En un sentido importante, lo apoya: se puede decir que *ningún aspecto* de la realidad humana, del origen y destino del hombre, de las alienaciones y limitaciones que lo caracterizan, de los anhelos y deseos que lo impulsan, es ajeno al Corazón y al poder salvador de Aquel por quien fueron hechas todas las cosas (cfr. Jn 1,3), de Aquel a través del cual Dios será «todo en todo» (1 Cor 15,28). Cristo es *más* que todos nosotros, no sólo porque contiene y expresa la suma de todos nuestros anhelos y proyectos, sino porque Él en persona es la fuente y el culmen de todas las posibles perfecciones humanas, es «el Alfa y la Omega».

Pero la sospecha epistemológica antes señalada no desaparece por sí sola. ¿Es legítimo construir una cristología a partir de la experiencia y las puntuales necesidades humanas, en toda su variedad y riqueza? O, más bien, ¿hay que moverse en la dirección contraria, comenzando por Cristo mismo, por su vida, palabras y obras, para desarrollar a partir de Él y de su obra redentora una antropología plenamente cristiana?

Para ofrecer pistas hacia una resolución satisfactoria de este «círculo hermenéutico» que media entre la antropología y la cristología, y a fin de cuentas entre antropocentrismo y cristocentrismo, nuestra relación se articulará a partir de ahora en dos momentos. *Primero*, la *pars destruens*, consideraremos una serie de episodios teológicos que ilustran la lógica interna del proceso epistemológico que principalmente ha caracterizado la cristología de los últimos dos siglos, por lo menos en campo protestante. Partiendo de la cristología de Friedrich Schleiermacher y la crítica hegeliana de ésta, especialmente la de Feuerbach, pasaremos a las controversias verificadas a lo largo de este siglo relativas a lo que podríamos llamar «la mediación antropológica de la cristología». Asimismo describiremos algunas de las reacciones hacia las cristologías antropocéntricas que se han verificado en aquellas ocasiones. En un *segundo momento* tomamos como punto de partida el hecho históricamente demostrable de que la antropología moderna, aún en sus formas más secularizadas, acusa una fuerte influencia derivante de la reflexión cristiana sobre Cristo, Redentor del hombre. En efecto, no es difícil demostrar que categorías tan fundamentales para la antropología occidental, como son la historicidad, la libertad y el ser «persona» del hombre, se desarrollan y se consolidan claramente a partir de la revelación y de la redención cristianas. En esta *pars construens* intentaremos trazar un posible *nexus idearum* de la consolidación, dentro de la experiencia cristiana, de las tres categorías mencionadas (historicidad, libertad, ser persona), haciendo ver que presuponen, a partir de aquel individuo histó-

rico irrepetible que es Cristo, una radical novedad no sólo por lo que se refiere al *contenido* de la antropología, sino también para su fundamentación *epistemológica*.

## II. LA CONSOLIDACIÓN DE UNA CRISTOLOGÍA A PARTIR DEL HOMBRE

### 1. *La cristología soteriológica de Schleiermacher y la crítica de Feuerbach*

Para cualquiera que trate de comprender el camino recorrido por la cristología en los últimos dos siglos, la reflexión de F.D.E. Schleiermacher debe considerarse como imprescindible. Su obra principal, *La fe cristiana* (1820-22), toma como punto de partida *la experiencia religiosa personal y la piedad (Frömmigkeit)* del creyente<sup>21</sup>. Se trata de un claro desplazamiento de interés, por una parte desde las fórmulas dogmáticas de la ortodoxia, y por otra, desde la fría claridad intelectual y el moralismo unilateral característicos del deísmo y de la *Aufklärung*. Nuestro autor, de hecho, considera el dogma, la vida intelectual y la vida ética del hombre como realidades *posteriores* a la experiencia humana, y derivadas de ella.

El verdadero punto de partida para la reflexión teológica, según nuestro autor, es la experiencia humana, la esencia de la cual es el sentimiento (*Gefühl*) o la auto-conciencia, es decir la conciencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo. El carácter peculiar de la auto-conciencia *cristiana* es, para Schleiermacher, un «sentimiento de radical dependencia» (*das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*), que la fe nos presenta como una conciencia de Dios, Creador y Señor nuestro, fuente de toda piedad. Esta auto-conciencia cristiana a su vez es fruto, dice, de la acción de Cristo sobre la comunidad cristiana; la acción de Cristo consiste en una especie de estimulación, elevación y renovación de la conciencia-de-Dios reprimida y tenue presente en la naturaleza humana «caída», mediante la comunicación de la conciencia-de-Dios poderosa, ininterrumpida y arrolladora que Cristo mismo posee<sup>22</sup>.

21. Particular interés reviste también el diálogo «platónico» de SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch* (1805), en el que afirma que la reflexión cristológica comienza a partir de la conciencia cristiana colectiva y individual. La especial alegría de las fiestas navideñas, contexto en el que se escribe la obra, es derivada directamente, según nuestro autor, de la aparición histórica del Redentor.

22. La esencia de la redención consiste en que «la conciencia-de-Dios ya presente en la naturaleza humana, aunque sea tenue y reprimida, es estimulada y dominada por la irrupción de la influencia vivificante de Cristo» (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *La fe cristiana*, § 106, 1).



La noción de la experiencia de la fe en cuanto sentimiento de radical dependencia de Dios Creador y Redentor llevada a cabo en la comunidad creyente por Cristo Salvador es aceptable desde muchos puntos de vista. Lo que debe tenerse en cuenta, sin embargo, no es tanto el *hecho* de la relación existente entre la obra de Cristo y la realidad concreta de la existencia cristiana, sino *el modo peculiar* en que esta relación es establecida. De hecho, Schleiermacher presenta la cristología sistemáticamente como una reflexión *a posteriori* hecha a partir de una experiencia histórica y socialmente mediada de la comunidad cristiana. El hecho palpable de la experiencia cristiana actual da razón suficiente para postular la realidad histórica de Cristo, y delinear acabadamente su naturaleza... todo ello en la línea del conocido aforismo de Melanchthon y característico de la reflexión cristológica de la Reforma: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*<sup>23</sup>. La peculiaridad y singularidad de Cristo según Schleiermacher<sup>24</sup> no tiene que ver necesariamente con una constitución ontológica divino-humana<sup>25</sup>, sino sencillamente con la presencia singular en él de una arrolladora conciencia-de-Dios, cargada de una potencia asimilativa naturalmente capaz de efectuar la redención de la humanidad<sup>26</sup>, es decir, de contagiar poderosamente entre los hombres su propia conciencia-de-Dios por medio de un «vínculo existencial inmediato»<sup>27</sup>.

A pesar de la buena acogida que la reflexión de Schleiermacher tuvo especialmente entre los románticos, y del valor perenne que ha adquirido su obra clásica *La fe cristiana*, las reacciones contra ella no tardaron en llegar. Las críticas historicistas de D.F. Strauss<sup>28</sup> y F.C.

23. P. MELANCHTHON, *Loci communes* (1521), *praefatio* (*Corpus Reformatorum* 21: 85).

24. Para SCHLEIERMACHER, «the essential difference between the Redeemer and the redeemed consists in the prototypal dominance of the God-consciousness in the Redeemer, into whose fellowship the believer may be admitted by a process substantially analogous to the formation of a human society around a charismatic leader, who unites them by his vision of their future state» (A.E. McGRATH, *The Making of Modern German Christology...*, o.c., p. 23).

25. Las cristologías que parten de la *Aufklärung* y culminan en el protestantismo liberal generalmente entienden la singularidad de Cristo históricamente más que ontológicamente, una primacía que surge a partir del accidente histórico de que Cristo es de hecho el único e indiscutido fundador del cristianismo.

26. Schleiermacher se opone a la doctrina ortodoxa de la comunicación *sobrenatural* de la fuerza redentora de Cristo a los hombres, considerándola mágica. Una visión del género, dice, hace innecesaria la existencia histórica de Jesús, pues en caso contrario Él habría podido «obrar en el mismo modo en cualquier momento y su aparición real y personal en la historia habría sido superflua» (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *La fe cristiana*, § 100, 3). Por ello, la influencia de Cristo sobre la comunidad cristiana debe de explicarse en términos naturales.

27. Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Sendschreiben an Lücke* (ed. H. MULERT), Giessen 1908, pp. 13-15.

28. Su obra más conocida es la *Vida de Jesús* (1835). Cfr. A.E. McGRATH, *The Making...*, o.c., pp. 35-38. Para Strauss, «the only way of establishing whether a specific indivi-

Baur<sup>29</sup> son bien conocidas. Estos autores, insistiendo especialmente en la necesidad de distinguir entre la teología y la conciencia religiosa, demuestran por lo menos la parcialidad de su pensamiento. Pero probablemente la crítica más devastadora y duradera se encuentra en la reflexión «anti-teológica» del hegeliano Ludwig Feuerbach, en cuanto ésta se dirige en términos filosóficos al fondo mismo del pensamiento de Schleiermacher<sup>30</sup>.

En su obra *La esencia del cristianismo* (1841)<sup>31</sup> Feuerbach, siguiendo una clara línea hegeliana, hace ver que el resultado de la «objetivación»/«proyección» (*Vergegenständigung*) o «exteriorización» (*Entäußerung*) de la conciencia humana es siempre «otro ser» (*Anderssein*), distinto del sujeto consciente *pero* siempre semejante a él. El «otro ser» es ciertamente un *tú*, pero mientras Hegel relacionaba ese *tú* con el Espíritu Absoluto, Feuerbach insistía que se trata siempre de un *tú* de la misma especie (*Gattung*) del sujeto. Los sentimientos humanos, de miedo o de amor, de sufrimiento o de esperanza, hacen referencia directa a los objetos externos, son ocasionados por ellos. Pero ya que

dual was, in fact, the historical realization of the idea of divine-human unity was through critical historical enquiry: the historical facts of the gospel narratives and their religious significance were not necessarily related... Historico-critical exegesis alone may be permitted to establish the historical veracity of the gospel accounts: indeed, if the truth claims of Christianity are based upon the historical veracity of these accounts, the truth claims must be based upon the independent findings of historical science. As such, history is prior to dogma» (*ibid.*, pp. 35-36).

29. Cfr. F.C. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Leipzig 1867 (Darmstadt 1974). Acerca de Baur, cfr. H. LIEBING, *Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 54 (1957) 225-243; McGRATH, *The Making...*, o.c., pp. 38-42. Según Baur, «nowhere does Schleiermacher explain how he moves from the general consciousness of redemption to a specific historical individual as the ground of that consciousness. In fact, Schleiermacher appears to make the archetypal Christ (that is, the Christological interpretation of the subjective experience of redemption) prior to the historical Jesus, so that the person and work of Christ may only be treated as derivative functions of the religious consciousness... Baur is particularly critical of the manner in which Schleiermacher infers his Christology from religious consciousness. The experience of pious consciousness within the Christian community is treated as the effect of the influence of a single individual, whose identity may be inferred by arguing backwards from effect to cause. For Baur, this is illegitimate: to understand a historical process, it is necessary to begin with the cause, and thence to follow through its effects... He fails to demonstrate the necessity of an historical Jesus» (*ibid.*, pp. 38-39). De hecho Baur intenta comparar la relación que une Sócrates y el platonismo con la que une Jesús y el cristianismo (cfr. F.C. BAUR, *Das christlich des Platonismus oder Sokrates und Christus*, en «Tübinger Zeitschrift für Theologie» 10 [1837] 1-154).

30. Feuerbach en la introducción a *La esencia del cristianismo* afirma que la obra es contextualizada en particular por la *Gefühls-Philosophie-Theologie* de Schleiermacher.

31. Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (ed. W. SCHUFFENHAUER), 2 vols, Berlin 1956. Sobre esta obra, cfr. especialmente la presentación y crítica de C. FABRO, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, L'Aquila 1977; también H. DE LUBAC, *El drama del ateísmo ateo*, Madrid 1967, vol. 1; A.E. McGRATH, *The Making...*, o.c., pp. 42-47; M.W. WARTOFSKY, *Feuerbach*, Cambridge 1982.

«Dios» por definición no puede ser incluido en la *Gattung* o especie humana, los sentimientos que el hombre experimenta sencillamente no sirven para inferir un conocimiento cierto sobre su existencia y atributos<sup>32</sup>. «La conciencia de Dios no es más que la auto-conciencia del hombre», decía Feuerbach, «el conocimiento de Dios no es más que el autoconocimiento del hombre»<sup>33</sup>. Además, puesto que en el hombre sólo cabe «el sentimiento de la especie» (*das selbstfühlende Gefühl*), la humanidad del Cristo que conocemos por medio del sentimiento no es más, cualitativamente, que la de cualquier hombre<sup>34</sup>.

El argumento de Feuerbach tiene una consistencia innegable: a partir de los sentimientos o experiencias comunes de una especie inferior, en este caso, del hombre, no se puede inferir la existencia y los atributos de un ser de especie superior. Por ello, la conciencia-de-Dios dominante, arrolladora y contagiosa que Schleiermacher atribuía a Cristo como causa natural de la conciencia de Dios presente en la comunidad cristiana es considerada por nuestro autor como pura fantasía. *Post hoc, sed non propter hoc*: en base a una teología centrada de la experiencia religiosa, no puede *verificarse*, o así parece, ninguna relación necesaria entre un exaltado Cristo arquetípico y metahistórico, y el «verdadero» o histórico Jesús de Nazaret, o, sirviéndose de una terminología ya hecha clásica, entre el «Cristo de la fe» y el «Jesús de la historia».

## 2. El «Cristo de la fe» y el «Jesús de la historia»

A partir de los planteamientos de Schleiermacher, tanto el afán de rigor científico como el fundado miedo al subjetivismo hicieron que la reflexión cristológica se desplazase decididamente hacia la búsqueda de una constatación documentada y rigurosa de los trazos auténticos y humanos del Jesús histórico (la *Leben-Jesu-Forschung*). Los

32. Sobre el concepto de *Gattungen* Feuerbach, cfr. M. WARTOFSKY, *Feuerbach...*, o.c., pp. 220-226.

33. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums...*, o.c., vol. 1, p. 51. «Si el sentimiento es el esencial instrumento o órgano de la religión, entonces la naturaleza de Dios no es otra cosa que una expresión de la naturaleza del sentimiento... La esencia divina, comprendida por el sentimiento, no es en realidad más que la esencia del sentimiento, extasiado y contentísimo de sí mismo... nada más que el sentimiento intoxicado y feliz de sí mismo» (*ibid.*, p. 46).

34. «La encarnación no es otra cosa que la aparición efectiva e sensible de la naturaleza humana de Dios. De su parte Dios no se ha hecho hombre; el motivo de la encarnación ha sido la indigencia, la necesidad del hombre... El Dios encarnado es solamente la aparición del hombre que se ha hecho Dios, ya que el bajarse de Dios al hombre es necesariamente precedido por el alzarse del hombre hacia Dios» (*ibid.*, p. 104).

nombres de D.F. Strauss, A. Ritschl, A. von Harnack, W. Wrede, de A. Schweitzer y otros vienen espontáneamente a la mente. Sus posiciones son bien conocidas. Pero a pesar del decidido viraje hacia unas cristologías enraizadas en la historia empírica de Jesús, especialmente entre los teólogos protestantes, el hecho es que no faltan en esos tiempos cristologías influyentes que, partiendo del «Cristo de la fe» y desentendiéndose del Jesús histórico, quieren reproducir en la vida de los cristianos, al modo de Schleiermacher, el original impacto existencial de la palabra predicada (el *kerygma*), provocando en ellos un auténtico encuentro redentor con el Dios de Jesucristo.

Dada esta presencia concomitante y dialéctica de dos modos (aparentemente) opuestos de hacer cristología, habría que preguntarse lo siguiente: ¿son a fin de cuentas tan diversas epistemológicamente entre sí las dos vías mencionadas, la del «Jesús de la historia», que se esfuerza por establecer las coordenadas objetivas e históricas de la vida, obras y palabras de Jesús como base razonable y potencialmente común para un compromiso cristiano serio, y la del «Cristo de la fe», que intenta fundamentar la vivencia religiosa del cristiano en la conciencia personal de Cristo totalmente abierta al Tú del Padre?

En los dos casos, en efecto, la vida humana de Jesucristo es tomada como el *analogatum princeps* de la auténtica vida cristiana, en el primero como regla normativa del recto comportamiento humano, en el segundo como regla paradigmática del encuentro personal del hombre con Dios. En un caso, el de la búsqueda del verdadero e histórico Jesús de Nazaret, se trata de perfilar, con toda la exactitud posible y en base a la documentación disponible, los trazos auténticos de su vida, obra y palabras. En el otro caso, se esfuerza por reconstruir, revivir y reapropiarse de la experiencia primitiva que los cristianos de la primera hora tuvieron del Crucificado-Resucitado, reproduciendo existencialmente en sus vidas el impacto del evento-Cristo. En los dos casos, se quiere ofrecer una visión humana (es decir, común y accesible) de Jesús, a veces poniendo en primer plano los *hechos empíricos y objetivamente ciertos* de su vida, a veces resaltando su *experiencia personal interior*. Pero a fin de cuentas la visión de Cristo que resulta se hace definitiva y normativa no a partir de la percepción de una «humanidad» perfecta, singular, irrepetible, por ser la humanidad del Verbo Eterno, sino porque se acepta, quizás fideísticamente, que en el fondo Dios garantiza *aquella* humanidad, Dios está «detrás» de ella; en otras palabras, Cristo es *un* hombre avalado por Dios, un hombre cualquiera, sin que se sepa exactamente por qué.

Examinemos la configuración de los dos modos más despacio.

### 3. *La historia empírica de Jesús como punto de partida de la cristología*

Los proyectos cristológicos más influyentes de estos últimos años se sitúan en la tradición de la *Leben-Jesu-Forschung*<sup>35</sup>. Siguiendo una línea que, habiendo desacreditado los trazos fundamentales de la teología *kerygmática* de Bultmann, Ebeling, Conzelmann y otros, comienza a consolidarse en los escritos de Ernst Käsemann<sup>36</sup> y Wolfhart Pannenberg<sup>37</sup>, que plantea una cristología centrada en la historia empírica de Jesús. Se habla hoy en día de la «Third Quest for the Historical Jesus»<sup>38</sup>. Pienso en obras de exégetas serios como son E.P. Sanders<sup>39</sup>, J.D. Crossan<sup>40</sup> y J.P. Meier<sup>41</sup>. De hecho, sólo una cristología que se empeña en ser docetista podría tener prevenciones metódicas hacia las recientes investigaciones pormenorizadas para configurar un cuadro completo y aceptable de la vida, las obras y las palabras de Jesús. La vida humana de Jesucristo debería ser, en un principio, documentable como cualquier vida humana. Además, un riguroso y bien avalado estudio de la vida de Jesús ofrecería, en principio, *un cuadro común objetivo* sobre la realidad de Jesucristo, exento de subjetivismos y proyecciones indebidas.

Sin embargo, los resultados de esta línea de investigación, a pesar del creciente interés que ha tenido en los últimos decenios, a pesar de su fundamental validez y utilidad, han sido decepcionantes. Los límites y en particular un cierto subjetivismo latente y encubierto de los métodos histórico-críticos empleados han sido señalados por muchos autores<sup>42</sup>. No obstante el rigor científico con que se ha trabajado en

35. Cfr. J.M.<sup>a</sup> CASCIARO, *El acceso histórico a Jesús a través de los Evangelios*, en L.F. MATEO-SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Pamplona 1982, pp. 79 ss.

36. Especial importancia reviste un ensayo influyente de Käsemann que inauguraba lo que venía a llamarse la «nueva búsqueda» del Jesús histórico, *Das Problem des historischen Jesus* (1953), in *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, pp. 187-214.

37. Cfr. A.E. McGRATH, *The New Quest of the Historical Jesus: from Käsemann to Pannenberg*, in *The Making...*, o.c., pp. 161-185.

38. Cfr. el reciente boletín bibliográfico de A. AMATO, *Dal Gesù della storia al Cristo del dogma. Bollettino di cristologia*, en «Salesianum» 49 (1997) 111-140, que reseña ensayos recientes de G. Segalla (sobre la «Third Quest»), R.A. Burrige (literatura comparada), C.P. Thiede/M. d'Ancona (papirología), A. Grillmeier (Jesucristo entre los padres y el desarrollo del dogma).

39. Cfr. E.P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, London 1995.

40. Cfr. J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco 1991.

41. Cfr. J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2 vols., New York 1991-94.

42. Pienso, dentro del campo protestante, en la validez de fondo de las críticas de M. Kähler quien denominaba los esfuerzos para delinear la histórica «vida de Jesús» «un ejemplo moderno del parto de ingenio de la imaginación humana (*ein moderne Abart von*

este proyecto, una búsqueda «objetiva» y potencialmente universalizable del «ser humano» de Jesucristo tiende a basarse en el establecimiento previo de un reducido «común denominador» de humanidad. En otras palabras, y parece que el desarrollo de esta tradición lo ha demostrado ampliamente, se tendrá por cierto en Cristo aquello que *a nosotros nos parece seguro y verosímil* en los relatos de su vida. En otras palabras, el «ser humano» de Cristo consistirá a fin de cuentas en aquellos elementos «humanos» que más o menos corresponden *ya* a nuestras propias vivencias. Ernst Troeltsch, uno de los grandes promotores del movimiento historicista a inicios de este siglo, dejó entrever esta posibilidad cuando asoció estrechamente tres principios que deberían aplicarse a cualquier investigación sobre la vida histórica de Jesús: la *crítica histórica* en primer lugar, y luego los principios de la *analogía* y de la *correlación*<sup>43</sup>.

En palabras pobres, se toma como punto de partida que aquello que no somos capaces de comprobar científicamente mediante la propia experiencia (especialmente lo que se refiere a las intervenciones sobrenaturales, a la actividad demoníaca, etc.) no tiene derecho de ciudadanía, pues corresponde sin más a las equivocaciones de la primitiva comunidad cristiana, o quizás a las de Jesús mismo; es fruto por lo tanto de condicionamientos culturales y sociales que deben ser superados. Volvemos al mismo inicio: Jesucristo llega a ser, sencillamente, uno *de* nosotros, un hombre *como* nosotros.

*Erzeugnissen menschlicher erfindlicher Kunst*)... El historicismo es tan arbitrario, tan arrogante humanamente, tan especulativo y “infel-gnóstico” como era el dogmatismo» (M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, p. 4). También Bultmann, recogiendo unos textos de Barth, decía: «No se puede dejar al lado la crítica histórica. De todas formas debemos entender el verdadero significado que tiene: nos educa en la libertad y en la verdad, no solamente liberándonos de un modo específico de entender la historia (*ein gewisses Geschichtsbild der Tradition*), sino porque nos libera de toda precomprensión de la historia (*Geschichtsbild*) posible para el conocimiento histórico, y nos hace caer en la cuenta que el mundo que la fe quiere acoger es totalmente inaccesible sin la ayuda de los conocimientos científicos» (R. BULTMANN, *Die liberale Theologie...*, o.c., p. 4).

43. TROELTSCH ha querido establecer tres principios que deberían ser reconocidos por toda ciencia histórica: la *crítica histórica*, es decir, la discusión y apreciación crítica de las fuentes; la *analogía* con lo que sucede ante nosotros; la *correlación*, es decir, la recíproca acción de todos los acontecimientos de la vida histórica que deben ser vistos en sus más íntimas conexiones. Estos dos últimos se reducen a un *a priori* filosófico indemostrado e indemostrable, a la aceptación de que la aparición de algo totalmente nuevo (por ejemplo la encarnación del Verbo Eterno, los milagros) sea imposible de antemano. Cfr. especialmente su obra *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902).

#### 4. *La experiencia personal interior como punto de partida de la cristología: el Cristo kerygmático*

Parece que también aquella cristología cuyo punto de partida es *la experiencia personal interior* de Cristo supuestamente comunicada al cristiano, cae bajo la crítica que Feuerbach hace a Schleiermacher: a partir de la experiencia que tiene de sí mismo, el hombre solamente puede tener certeza de alcanzar la *propia* realidad, pero no la de Cristo, y menos todavía la de Dios. Son muchos los autores que, dentro de una gran variedad de matices y de metodologías diversas, explícitamente plantean la cristología a partir de la situación concreta y subjetiva del hombre. En modo particular viene a la mente la influyente teología *kerygmática* de Rudolf Bultmann<sup>44</sup>, cuyo pensamiento puede interpretarse como una profundización de la teología del dogmático Martin Kähler<sup>45</sup>.

El punto de partida del «Cristo de la fe» de Bultmann no es la revelación cristiana histórica ni el «evento-Cristo» objetivo en cuanto tales<sup>46</sup>, sino la situación humana concreta y presente, situación de alienación, de inautenticidad, filosóficamente analizada en su caso con la ayuda de las categorías existenciales del primer Heidegger<sup>47</sup>. Bultmann niega por principio todos aquellos hechos de la vida de Jesús que conllevan la irrupción de lo trascendente en el mundo material y objetivo: los milagros, la encarnación, la resurrección de Cristo, la Parusía<sup>48</sup>. Según nuestro autor la alienación y la inautenticidad experimentadas por el hombre no se resuelven por vía del milagro cósmico o de la magia; se superan dentro de un *encuentro existencial y presente* con el Dios de Jesucristo mediante la palabra predicada, el *kerygma*.

Pero a fin de cuentas, se ve que en la reflexión bultmanniana la humanidad «paradigmática» de Cristo no es más que un reflejo de los

44. En el pensamiento de Bultmann, se asiste al «completamiento de aquella existencialización y interiorización de la fe que comenzó con Lutero y en las que Feuerbach vio un fuerte giro antropocéntrico» (C. GEFFRÉ, *Le procès de l'objectivité de Dieu*, in *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 77).

45. Sobre la relación y continuidad entre Kähler y Bultmann, cfr. A.E. McGRATH, *The Making... o.c.*, pp. 77-79; 140-141.

46. «La investigación histórica no puede nunca llevar a ninguna conclusión que pudiera servir como base de la fe, porque sus resultados tienen solamente una validez relativa» (R. BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* [1924], in *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1964, pp. 1-25; aquí p. 3).

47. Cfr. R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in *Glauben und Verstehen II*, pp. 211-232.

48. Cfr. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I*, p. 91; ID., *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1952, pp. 188-190.

anhelos y perplejidades proyectados desde el corazón humano; su cristocentrismo *kerygmático* no parece ser otra cosa, en efecto, que un antropocentrismo camuflado. Esta lectura queda confirmada por muchos de sus escritos. «La verdadera cuestión de Dios y la cuestión del hombre son idénticas»<sup>49</sup>, decía. «Cristo no me ayuda porque es el Hijo de Dios, sino que es el Hijo de Dios porque me ayuda»<sup>50</sup>. La culminación radical pero inevitable de la teología bultmanniana queda bien expresada, por ejemplo, en las reflexiones exegéticas de Helmut Braun, quien ha afirmado explícitamente que la cristología no es más que una variante de la antropología<sup>51</sup>.

No son pocos los autores que se mueven en esta dirección. En el campo protestante, particular importancia tiene Paul Tillich<sup>52</sup>, y en el católico, con muchos matices y cualificaciones, Edward Schillebeeckx y Karl Rahner.

Rahner por ejemplo plantea la cristología a partir de una experiencia particular que él llama «trascendental», aquella experiencia por la cual todo hombre, desde su finitud, se encuentra en permanente referencia a un misterio que lo trasciende<sup>53</sup>. En este sentido es la antropología la que pone las premisas, *a priori*, de un discurso válido sobre el trascendente, objeto último y directo de las proyecciones del hombre, y esto porque el hombre es un ser *esencialmente* abierto a Dios, en continua espera del don que Dios le puede otorgar. La *experiencia trascendental* no surge a partir de una realidad *formal* de gracia, la de la gracia «santificante» por ejemplo; más bien hace referencia a una perpetua llamada libre y gratuita de Dios inscrita en el dinamismo íntimo de todo hombre (lo que Rahner denomina lo «existencial sobrenatural»), en la que todo desarrollo posterior está prefigurado de antemano.

49. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen II*, p. 86.

50. R. BULTMANN, *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates*, Tübingen 1968, pp. 246-248.

51. Cfr. H. BRAUN, *Die Sinn der neutestamentlichen Christologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 54 (1957) 344.

52. Sobre el «método de correlación» de TILlich, cfr. especialmente su *Teología Sistemática*, vol. 1. Sobre sus escritos y cristología, cfr. J.L. ILLANES, *Teología Sistemática de Paul Tillich*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) 711-754; M. BORDONI, *Cristología e antropología, o.c.*, pp. 27-30.

53. Cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, en *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, pp. 137-155; ID., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. B. 1976, que seguimos aquí; H. FRIES, *Theologie als Anthropologie*, en K. RAHNER-H. FRIES, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, pp. 30-69. Sobre esta cuestión, cfr. F. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología hoy*, Barcelona 1970; I. SANNA, *La cristología antropológica de Karl Rahner*, Roma 1970; M. BORDONI, *Cristología e antropología, o.c.*, pp. 30-34; W.V. DYCH, *Karl Rahner*, London 1992, pp. 65-81.



Por esta fundamental apertura, según nuestro autor, la realidad humana contiene en sí, implícitamente al menos, la pregunta sobre Cristo. La realidad del hombre abierto al don de Dios llega a ser la «condición de posibilidad» para toda cristología, y en particular apunta hacia la encarnación y la unión hipostática, realización suprema y definitiva de la experiencia trascendental, caso supremo y singular de la actuación ontológica de la realidad humana. En otras palabras, la constitutiva apertura del hombre a lo trascendente implica necesariamente la *posibilidad* de la encarnación del Verbo y pertenece en el fondo a la misma categoría. «La cristología», concluye Rahner, «puede cualificarse como una “antropología que se autotransciende”, y la antropología como una “cristología incompleta”»<sup>54</sup>.

Desde luego Rahner no pone en tela de juicio el *contenido* del dogma cristológico: aunque considera la doctrina de Calcedonia, que habla de las dos naturalezas en una persona, principalmente como punto de partida para la reflexión cristológica, enseña con claridad la encarnación del Verbo en Jesucristo. La noción de la creación «en el Verbo» como una «gramática» para su posible posterior automanifestación<sup>55</sup>, es particularmente valiosa.

Pero desde el punto de vista *epistemológico* su propuesta no está exenta de dificultades. Se encuentra en ella un eco del problema antes señalado: en su reflexión conjunta antropología-cristología se comprueba la presencia de un salto neto desde la esfera de lo trascendental subjetivo hacia la de lo real objetivo<sup>56</sup>, desde la finita conciencia-de-sí hacia una infinita Conciencia fundante, concretizada y hecha paradigmática en el hombre Jesús llamado el Cristo. Y desde allí no se está muy lejos de un cristocentrismo menguado y antropocéntrico.

### 5. *La antropología cristológicamente mediatizada*

Ciertamente, en los dos procedimientos que acabamos de reseñar (la reflexión cristológica que inicia con la historia empírica de Jesús, y la que comienza con su experiencia personal) no se niega la divinidad de Cristo; tampoco se ponen en tela de juicio los trazos singulares y excepcionales de su humanidad y de su misión. Pero con una premisa «filosófica» o «científica» de alcanzar sólo lo «seguro», se corta el ca-

54. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, en *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1961, p. 184.

55. Cfr. K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, en *Mysterium Salutis IV*, Brescia 1970, pp. 11-30, aquí, p. 25.

56. Cfr. M. BORDONI, *Cristologia e antropologia, o.c.*, p. 31.

mino para dar *expresión significativa y cabal* sea a la una, sea a la otra. En un contexto tal, la definitividad y singularidad de Cristo sólo podría partir de un fideísmo sin vía de salida. Y por lo tanto el cristocentrismo, aquel deseo de plantear toda la teología cristológicamente, puede constituir, de nuevo, una ilusión antropocéntrica.

Como hemos visto, las cristologías planteadas, consciente o inconscientemente, a partir de una antropología previa tienden por una íntima lógica interna a ser reductivas, en un primero momento desvirtuando la realidad de Jesucristo, y luego empobreciendo la misma antropología<sup>57</sup>. Ciertamente se quiere afirmar con fuerza la auténtica humanidad de Cristo, que él es «uno de nosotros», pero a fin de cuentas no queda del todo claro qué es lo que se consigue si aquella humanidad, aunque esté unida a la divinidad, se asemeja sin más a la de cualquier persona.

Da la impresión que el camino para una cristología viable y fiel a la doctrina de la fe debe plantearse a partir de una *antropología cristológicamente mediatizada*. Pero habría que preguntarse: aunque sea deseable hacer esto, aunque parece ser la única vía de salida, ¿es posible hacerlo? Ciertamente, generosos e influyentes intentos en esta dirección no han faltado a lo largo de este siglo. Sin duda el más conocido es el del teólogo evangélico Karl Barth, y, en clara continuidad con él, de Hans Urs von Balthasar.

Es bien conocida la intensidad y la fuerza del *cri-du-coeur* barthiano en contra de las cristologías moralizantes y reductoras que parten de Schleiermacher y culminan en Ritschl, Harnack, Schweitzer, Weiss y otros. Enemigo declarado de la teología protestante liberal, Barth insistió en que los valores de trascendencia y novedad contenidos en la revelación cristiana se mantienen en pie sólo en base a una antropología planteada enteramente a partir de Cristo<sup>58</sup>. Todo lo que

57. Se trata en el fondo del problema clásico de la razón formal de la solidaridad humana con Cristo. La teología tardo-patrística y medieval (desde San Agustín, *De diversis quaestionibus*, 83, 9:65, a la escuela de Salamanca, *De Incarnatione*, D. 23, dub.2, 4, n. 29, ed. DE TOUR *et al.*, vol.15, p. 320, pasando por Tomás de Aquino, *S. Th.* III, q. 8, a. 1) consideraba la humanidad de Cristo según «el principio de la perfección», es decir, enseñando que todas las posibles perfecciones de gracia y naturaleza se encuentran ya plenamente realizadas y presentes en Cristo, pues toca a Él, como Cabeza del Cuerpo Místico, derramarlas abundantemente sobre los hombres. La teología dialéctica, a partir de la *theologia crucis* de Lutero, piensa más bien en dirección contraria: el valor salvador de la humanidad de Cristo estriba en la completa ausencia en Él de bienes o perfecciones humanos gloriosos (de la *theologia gloriae*). Su fuerza salvadora está en haberse vaciado completamente, especialmente en la Pasión, de sus prerrogativas divinas.

58. Sobre Barth, cfr. especialmente H. URS VON BALTHASAR, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 2 vols., París 1957; A.E. McGRATH, *The Making..., o.c.*, pp. 94-99, 104-116; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia, o.c.*, pp. 39 ss.

podemos decir del hombre lo decimos en Él; cualquier antropología «previa» es excluida. Cristo es el único fundamento de la dignidad del hombre, de sus derechos, de su espiritualidad y de su vida ética. Y la razón de todo ello está en lo siguiente: el hombre puede decir la verdad sobre sí mismo solamente a partir de *la eternidad*, es decir, desde la perspectiva del Dios completamente trascendente, totalmente-Otro<sup>59</sup>. Y Dios, para Barth, no «entra» en la historia; la misma revelación es un «evento no-histórico» (*unhistorisches Ereignis*); ella oculta más de lo que revela, viene al hombre «perpendicularmente desde arriba» (*senkrecht von oben*)<sup>60</sup>. La noción de «encarnación» se hace particularmente problemática. Se puede notar, paradójicamente, que el pensamiento barthiano, insistiendo en que Dios «nunca se identifica con nada que nosotros podemos nombrar, experimentar, concebir o alabar como Dios»<sup>61</sup>, no se encuentra tan lejos del de Feuerbach<sup>62</sup>.

Desde luego, la radicalidad de la teología barthiana se suaviza con el paso de los años. La reflexión matizada y enriquecida de la *Dogmática Eclesial*, con su noción de la *analogía fidei*, difiere bastante del fuerte trascendentalismo dialéctico de sus comentarios a la carta a los Romanos (1918-22). Pero todavía con la revelación y la salvación se trata de realidades exclusivamente divinas, pues sólo en Cristo la eternidad divina ha hecho irrupción en medio de la realidad humana. En el fondo la encarnación, muerte y resurrección de Cristo meramente *declaran* lo que ya ha acontecido desde toda la eternidad; el carácter histórico de la revelación por lo tanto queda mal parado. Así, manteniendo un cristocentrismo unilateral y una visión vertical de la revelación cristiana, Barth no ha sabido tomar con suficiente seriedad *la realidad humana concreta e histórica*, dejando de lado el hecho de que la palabra de Dios es siempre dirigida al hombre como «una palabra escuchada y pensada en la fe»<sup>63</sup>.

## 6. El círculo hermenéutico entre cristología y antropología

Quizás ahora se hace posible precisar mejor la dinámica del círculo hermenéutico que media entre la cristología y la antropología. La

59. Barth habla mucho de la «distinción cualitativamente infinita» (*unendliche qualitative Unterschied*) entre Dios y el hombre, siguiendo a Kierkegaard.

60. Cfr. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1947, pp. 5-6.

61. *Ibid.*, p. 315.

62. Cfr. J. GLASSE, *Barth on Feuerbach*, en «Harvard Theological Review» 57 (1964) 69-96; M.H. VOGEL, *The Barth-Feuerbach Confrontation*, en «Harvard Theological Review» 59 (1966) 27-52.

63. J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i. B. 1965, p. 35.

reflexión de Barth hace ver que la búsqueda humana de la propia identidad no puede nunca ser una *pura consecuencia* de la cristología ya desarrollada. En otras palabras, una cierta antropología previa es siempre *presupuesto*, aunque sólo sea implícito, para cualquier cristología. El hombre busca afanosamente su identidad, intenta conocer su origen y destino, el sentido de su existencia individual, las vías para superar las alienaciones que experimenta... y efectivamente encuentra todo ello en Cristo. Y no sólo lo encuentra en Él, de hecho; *sabe* con conocimiento cierto que lo ha encontrado: toda la verdad y el secreto/misterio de su existencia se resuelve en Cristo. Cristo, en su vida, palabras y obras, a fin de cuentas mediante el Espíritu que envía, *toca* las fibras más profundas del ser humano, entra en resonancia con los registros humanos más auténticos, y mueve al hombre a proclamar con íntima convicción: *ecce Homo!*

Quizás uno de los autores que más ha contribuido a la superación del antropocentrismo exasperado de Bultmann, del transcendentalismo inmanentista de Rahner, y al mismo tiempo del fundamentalismo barthiano, ha sido Hans Urs von Balthasar<sup>64</sup>. En efecto, este autor es particularmente crítico de los inmanentismos antropológicos reseñados anteriormente. Pero también se da cuenta de los límites y del peligro del fundamentalismo barthiano, entre otras cosas porque Barth se mueve, aunque sea dialécticamente, muy cerca de la lógica de los *Aufklärer*<sup>65</sup>, por centrarse en la *revelación* y desinteresarse de la *salvación*.

Von Balthasar plantea su visión de la dinámica cristología-antropología en el contexto del *amor*. En el Hijo que se dona incondicionalmente, el hombre encuentra el Tú del Padre, quien se ofrece al

64. Cfr. especialmente su obra *Sólo el amor es digno de la fe* (orig. *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963). Sobre su antropología y cristología, cfr. G. MARCHESI, *La cristología di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, especialmente pp. 394-396; R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Milano 1982; E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1987, y especialmente ID., *Gesù Cristo, forma e norma dell'uomo secondo Hans Urs von Balthasar*, en «Communio» (ed. italiana) n. 105 (1989) 45-56; A. RUIZ-RETEGUI, *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, en «Scripta Theologica» 27 (1995) 459-491; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, o.c., pp. 41-43.

65. Históricamente la teología de Barth está ligada a la mentalidad de la *Aufklärung*, esto se refleja en que su teología es sobre la *revelación* más que sobre la *salvación*. Según McGrath, «for Barth, Christ's incarnation, passion, death and resurrection cannot in any way be said to change the relationship between God and man, they merely disclose the Christologically determined situation to man. Barth's apocatastasian tendencies have frequently been noted, in that it appears impossible for man to avoid being saved, whether he knows it or not» (A.E. McGRATH, *The Making...*, o.c., pp. 110-111). Cfr. también ID., *Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre*, en «Kerygma und Dogma» 30 (1984) 273-283.

hombre en Cristo sin perder nada de su trascendencia<sup>66</sup>. El hombre, absolutamente incapaz de establecer con Dios una relación de amor, posee sin embargo una modalidad o registro humano que le hace posible *reconocer e involucrarse de lleno* en este proceso de donación: es lo que nuestro autor llama la vía «estética». É insiste que no se trata de un amor que cualquiera podría reconocer como amor, sino de su forma especial, definitiva y fundante; se trata de un amor divino, incondicional, absoluto, y por lo tanto completamente libre. Todo esto acontece, para Balthasar, en Cristo y por medio de Cristo. «El lugar originario en el que el amor absoluto de Dios es revelado es la figura de Cristo, celebración del amor absoluto, sea intratrinitario, sea el que se dirige al hombre»<sup>67</sup>. Por este camino nuestro autor demuestra que Cristo es la «forma» y la «norma» del hombre<sup>68</sup>.

El planteamiento de von Balthasar, a pesar de su innegable encanto, amplia aceptación y fundamental validez, no está del todo exento de dificultades. Aunque él insiste que nuestra «precomprensión» del amor divino sea una especie de reverberación en el hombre del amor totalmente gratuito de Dios hacia él, su camino sigue siendo «existencial», y se comprueba un cierto salto desde la experiencia del amor humano al realismo trascendente del incondicional amor divino hacia nosotros en Cristo<sup>69</sup>. En cualquier caso, el autor se esfuerza por tomar plenamente en serio el carácter fundamentalmente «descendente» de la cristología, y al mismo tiempo acepta la realidad de una cierta «antropología previa» en cuanto registro humano imprescindible para poder reconocer y acoger el amor de Dios comunicado en Cristo.

### III. JESUCRISTO REDENTOR, FUNDAMENTO DE UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA

#### 1. *Una nueva epistemología a partir de Cristo*

Sería trabajoso, pero no especialmente arduo, mostrar que ciertas categorías de la antropología occidental, tan fundamentales como la

66. Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Glaubhaft...*, o.c., p. 34.

67. H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. 1, Einsiedeln 1961, p. 446.

68. Cfr. E. BABINI, *Gesù Cristo, forma e norma dell'uomo secondo Hans Urs von Balthasar*, o.c., *passim*.

69. «Neanche l'originale modello estetico di von Balthasar può offrire una soddisfacente soluzione, pur con il generoso tentativo di salvaguardare la gratuità e la novità del valore cristiano della rivelazione, nella misura in cui non riesce a tutelare con altrettanta ocularità il positivo rapporto esistente tra un'antropologia previa e la cristologia» (M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, o.c., p. 43).

historicidad, la libertad y el ser «persona» del hombre, se han desarrollado y consolidado claramente a partir de la revelación y de la redención cristianas. La ascendencia netamente cristiana de estas categorías debe ser retenida y afirmada. Pero en esta sede quería más bien sugerir unas pistas para describir, aunque sea someramente, el *nexus idearum* de la consolidación de estas categorías en la conciencia cristiana, a partir del evento de salvación verificado históricamente en Cristo Jesús. Se trata desde luego de categorías o «aspiraciones» humanas, plenamente reconocibles como tales, pero al mismo tiempo de categorías que reciben su significado pleno y fundamento cierto sólo en Cristo. En otras palabras, se trata de unos elementos que pertenecen a una antropología «cristológicamente mediatizada».

Comenzamos con una preliminar reflexión sobre *el estatuto epistemológico peculiar* de la antropología cristiana hecha a partir del evento-Cristo, pues éste no coincide del todo con otras vías cognoscitivas de acercarse a la realidad humana que la preceden, vías que denomino «mitológica», y «filosófica».

Como es sabido, *el pensamiento mitológico* interpreta la realidad humana y religiosa a la luz de lo acontecido *al inicio* de los tiempos, cuando los dioses configuraron definitivamente el mundo y sus leyes<sup>70</sup>. Según esta visión *lo verdadero* sobre el hombre y su destino es representado por lo que tuvo lugar en los comienzos. En otras palabras, todo hombre, cada hombre, *es* «Adán»; la historia del primer hombre se repite en todos los individuos que derivan de él. En otra dirección, *el pensamiento filosófico* (pienso especialmente a la visión griega desde Parménides a Platón) se caracteriza por una atención no tanto hacia lo primitivo y originario, sino hacia *lo continuo*, es decir, hacia lo que persiste y perdura por debajo del ir y venir fugaz de los fenómenos.

En el fondo las dos vías, la trascendental-protológica de la mitología, la inmanente-esencialista de la filosofía griega, se diferencian poco en lo que se refiere al *contenido* antropológico, pues las dos toman por hecho el ideal de *una realidad humana idéntica en todos los tiempos y en todos los individuos*. Se trata de un pensamiento «abstracto», o, si se quiere, «esencialista». Y además, habría que añadir, cuando se insiste sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana, no se trata sólo, como podría parecer, de una *conclusión*, sino más bien de un *punto de partida* incuestionado: efectivamente sería impensable una ciencia sobre el hombre si la naturaleza de éste estuviese sujeta a las variaciones sustanciales, o si tal ciencia fuese incommunicable a

70. Cfr. W. PANNENBERG, *Fundamento cristológico de la antropología*, o.c., pp. 400 ss.

otras personas debido a unas divergencias fundamentales existentes entre los distintos individuos. En otras palabras, es sobre todo el *contenido* antropológico lo que tiende a determinar la *epistemología* antropológica, y no al revés.

Pero dentro de la fe cristiana, se da comienzo a una reflexión sobre el hombre de cariz radicalmente diverso. A partir de la experiencia bautismal (por ende, eclesial) del «vivir en Cristo», es decir, del vivir «en comunión con el Hombre perfecto», Cristo muerto y resucitado, el creyente percibe que la verdad plena sobre el sí mismo no se encuentra delineada sólo al inicio del mundo, ni sólo en un presente que continúa, sino también en el futuro, en el «no todavía». El Nuevo Testamento y los primeros escritos patrísticos, como es sabido, no ofrecen una antropología consolidada temáticamente, sino una descripción pujante de la nueva vida en Cristo estrenada por el Bautismo. Y de hecho la antropología propiamente cristiana comienza a fermentarse y a desarrollarse a partir de las realidades *escatológicas*, plenamente realizadas en la Pascua de Jesucristo, particularmente el *martirio* y la *resurrección de los muertos*.

«Por favor, hermanos», decía san Ignacio de Antioquía a los cristianos de la Iglesia de Roma, pensando ya en su inminente martirio, «no me privéis de esta vida, no queráis que yo muera... dejad que pueda contemplar la luz; *entonces seré hombre plenamente*. Permitid que imite la pasión de mi Dios»<sup>71</sup>. Estas conocidas palabras hacen entrever la envergadura del radical viraje, llamado «Evangelio», con el que se da comienzo a una antropología nueva y revolucionaria. Ignacio mantiene la firme esperanza de que *llegará a ser hombre* —es decir, alcanzará la plena «identidad» humana— sólo cuando, una vez establecida su unión con Cristo por el Bautismo en la Iglesia, se consume esta unión mediante la imitación real de la Pasión y Resurrección del Señor; lo que se ha verificado en Cristo tiene que reproducirse literalmente en él. En efecto, con la resurrección de Cristo de los muertos, el *ser hombre* no es determinado, según la terminología paulina, tanto a partir del «primer hombre», Adán, «ser viviente», sino sobre todo a partir del «segundo hombre», Cristo, «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45 ss.). Lo supremo y definitivo no se identifica con lo que es primero y originario. La prioridad del primer hombre sobre el segundo, establecida por Filón de Alejandría en base a una lectura platónica de los dos relatos de la creación (Génesis 1-2)<sup>72</sup>, es ahora invertida por san Pablo.

71. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos* 6, 2-3, en F.X. FUNK, *Patres Apostolici*, vol. 1, pp. 260 s.

72. Cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De mundi opificio* 134 ss. y *Legum allegoriarum* I, 31.

En efecto, la encarnación del Verbo no se limita a expresar el hecho de que Dios haya asumido una humanidad en abstracto, una humanidad capaz de mediar y expresar en modo estático el incondicionado amor divino hacia el hombre. La encarnación del Verbo Eterno es más que eso. Dios, encarnándose, asume una humanidad concreta, un trayecto humano específico, una historia particular, momento a momento, una historia que llega a ser, dada la perfecta unión entre ser y misión en Cristo, en cierta medida «la historia de Dios», el caminar de Dios entre los hombres y con cada hombre. «Con Jesús ha entrado en la vida humana algo que ha dado al ser humano un contenido nuevo, no accesible por otro medio»<sup>73</sup>. Y como consecuencia, el concepto esencial de «hombre» no puede reducirse a un mero núcleo inmutable e hermético comprensible mediante la pura abstracción en términos de unas categorías comunes, sino más bien a una «historia de la salvación», un drama de pecado y de perdón, una *oikonomía*, como también decía san Ignacio de Antioquía<sup>74</sup>.

## 2. Una nueva metafísica

Por ello la primera revolución antropológica iniciada por la reflexión cristiana centrada en Cristo no consiste tanto en un conocimiento más detallado o riguroso de la «naturaleza» humana, sino más bien en la convicción de que el hombre es un ser *esencialmente histórico*. Y es así no sólo ni principalmente porque el hombre es un ser limitado y relativo, configurado por el mundo (*historisch*), sino fundamentalmente porque *él configura el mundo y se configura a sí mismo*<sup>75</sup>, alcanzando su plena «identidad» dejándose abierto al don que viene de Dios en el Espíritu de Cristo (*geschichtlich*). En efecto, el hombre no sólo *está hecho por* la historia, sino que *hace* la historia, dibujando en el tiempo, con Cristo y bajo Cristo, su propia eternidad<sup>76</sup>. Se per-

73. W. PANNENBERG, *Fundamento cristológico de la antropología, o.c.*, p. 404.

74. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 20, 1.

75. Cfr. W. SCHULZ, *Philosophie in einer veränderten Welt*, Pfullingen 1972, pp. 602-609.

76. El hombre, en efecto, es un ser «histórico» fundamentalmente porque, con su actuar libre suscitado por la gracia salvadora de Cristo, *hace la historia*, es decir, es capaz de configurar responsablemente su dignidad de sujeto abierto filialmente a la comunión trinitaria, y realizarla plenamente bajo la gracia. En pocas palabras, el hombre es un ser histórico porque *en el tiempo y a partir del tiempo puede dibujar y alcanzar su propia eternidad*. Pero con esto no se dice todo. Cuando se afirma que el hombre es un ser «histórico», se entiende también que es un ser limitado por la historia que le antecede, sujeto a ella, determinado por ella. La historia heredada, los condicionamientos sociales y culturales acumulados, particulares y limitantes, la historia hecha por otros, tienden a *condicionar* hasta un cierto punto para el hombre *el alcance de la eternidad a partir del tiempo*. Y por ello, el



cibe aquí la posibilidad de una metafísica plenamente en grado de acoger la categoría de historicidad, y por ende de distinguir realmente, en el hombre y en su mundo, entre esencia humana y ser del hombre<sup>77</sup>. En efecto, la historia como tal no muda la esencia humana como tal<sup>78</sup>, pero el «ser» de cada uno puede ciertamente alterarse y configurarse: a modo de ejemplo, se «da» por vez primera en la creación de cada hombre, se «disminuye» con el pecado, y se «intensifica» con el recto obrar humano bajo la gracia, etc.<sup>79</sup>.

Todos los esfuerzos gnósticos por reducir el evento-Cristo a una mera nueva revelación referente a la situación eterna e inmutable del hombre frente a un mundo caduco y alienante encontraron una decidida resistencia entre los pensadores cristianos, los cuales plantearon la eficacia de la salvación traída históricamente por Cristo en términos netamente ontológicos y recreativos: Dios en Cristo, mediante

hombre es libre, pero no angélicamente libre; es decir, no es capaz de alcanzar la plena «autorealización» de la vida eterna por medio de un sólo acto perfectamente lúcido, pues se trata de una libertad cuyo ejercicio es limitado y hasta en un cierto sentido determinado por las circunstancias interiores y exteriores: el pecado, la educación, los costumbres, la cultura. Y el hecho es que el hombre no sólo *hace* la historia, no sólo dibuja, en Cristo y bajo Cristo, su eternidad; el hombre además *está hecho* o por lo menos está fuertemente condicionado por la historia, entre otras cosas está hecho por la historia que *otros* hacen. Dicho de otro modo: por el Bautismo y el envío del Espíritu Santo, Cristo y su fuerza salvadora *se hacen inmediatamente presentes* a cada hombre, haciendo posible que en él se realice una auténtica «historia de la salvación». Pero simultáneamente el mismo Cristo en sus trazos humanos y particulares se hacen presentes a cada uno *a través de las mediaciones históricas*, es decir, mediaciones afectadas por las limitaciones de creatura y de pecador. Parece importante sin embargo enfocar y comprender la historicidad humana en cuanto configurado (*historisch*) a la luz de la historicidad en cuanto configurador (*geschichtlich*).

77. Y por ello de la distinción entre lo que Dios crea (la naturaleza) y el hecho de crearlo (la libertad divina). Sobre la nueva visión metafísica que caracteriza la prioridad cristiana de la libertad sobre la naturaleza, al meollo de la relación y tensión entre cristología y antropología, cfr. M. BORDONI, *Cristología e antropología, o.c.*, pp. 17-20; 44-48. Este autor considera particularmente relevante y actual el pensamiento de Santo Tomás de Aquino del *actus essendi*. Cfr. los últimos capítulos del estudio de C. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris 1955, pp. 159-211 titulados *De la métaphysique a la théologie biblique* y *Philosophie biblique de l'histoire*; ID., *La Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961; *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962.

78. La doctrina cristiana acepta la posibilidad de la divinización, de la regeneración, de la recreación, pero no la de la *metamorfosis*, es decir, la transformación de la naturaleza humana.

79. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona 1972, pp. 69-111, e ID., *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) 363-390, especialmente la sección titulada *La profundidad del ser: el acto de ser como «punto de contacto» entre lo natural y lo sobrenatural* (*ibid.*, pp. 378-383). «Lo sobrenatural afecta, pues, a la criatura espiritual en su totalidad real y desde dentro: desde el mismo acto de ser, que es entrevisto como *intensificado*, pero no en su carácter de actuante de la esencia, sino en cuanto actuante de la relación fundamental de la criatura a Dios. Esa intensificación del acto tiene pues carácter de *introducción* en la Trinidad divina» (*ibid.*, p. 382).

una siempre renovada donación regeneradora, destruye el estado alienado que deriva del pecado, y hace de los hombres hijos en Cristo por gracia. Y al mismo tiempo, habría que añadir, esta novedad absoluta e imprevisible de la filiación divina queda siempre abierta al eventual cumplimiento escatológico. «Carísimos», decía san Juan, «ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2)<sup>80</sup>. Cristo, en efecto, es más que Revelador; es «Redentor del hombre», como enseña Juan Pablo II, porque no sólo *manifiesta* al hombre su dignidad e identidad, sino que *da* de nuevo al hombre la dignidad perdida por el pecado<sup>81</sup>, dándole su definitiva identidad.

Ahora bien, las visiones que en un modo u otro plantean la cristología a partir de la situación humana común o abstracta, es decir, las que describen la realidad de Cristo empezando con un conocimiento previo y por poco completo de la naturaleza humana, tienden a la fuerza a situarse al margen de la modalidad epistemológica «histórica» apenas descrita; más bien se colocan entre las otras dos modalidades mencionadas: la «mitológica» o la «filosófica». Las cristologías antropocéntricas desarrolladas a partir de la *Aufklärung* tienden a excluir la *historia* como portador de la verdad sobre el hombre en parte porque se descarta por principio la posibilidad de la inserción «sobrenatural» de la vida divina en el hombre y en el mundo, y en parte porque se apunta hacia una noción *abstracta* de la realidad humana.

Ciertamente habría que evidenciar esta tesis con más detalle y detenimiento. Bien conocido y muy influyente, de todas formas, es el principio racionalista de Spinoza según el cual el conocimiento de lo divino «debe ser derivado de las ideas generales, en sí mismas ciertas y conocidas, por lo que la verdad del relato histórico se encuentra muy lejos de ser un presupuesto necesario para procurarse el bien más excelso»<sup>82</sup>. Más conocida todavía es la lapidaria sentencia de Lessing: «las verdades accidentales de la historia (*zufällige Geschichtswahrheiten*) nunca pueden llegar a ser prueba de las verdades necesarias de la razón (*notwendige Vernunftwahrheiten*)»<sup>83</sup>. En efecto, como hemos comprobado más arriba, la dialéctica entre las cristologías del «Cristo

80. «È proprio in questo orizzonte trascendentale dell'essere, qui inteso... come "atto" e dinamismo di vita, aperto alla comunicazione e al dono di sé, che l'identità dell'uomo può costituire, ancor più, un importante presupposto antropologico alla stessa rivelazione cristologica di Dio come amore» (M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, o.c., p. 44).

81. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

82. B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, 4.

83. G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in *Theologischen Schriften* (ed. L. ZSCHARNACK), vol. 4, Berlin 1929, p. 47.

de la fe» y del «Jesús de la historia» se articula generalmente en términos de un conflicto entre lo histórico y lo metafísico, entre la facticidad y la trascendencia, entre lo cambiante y lo fijo. Las cristologías que se mueven exclusivamente en dirección contraria —desde Cristo hacia el hombre— tienden, paradójicamente, a hacer lo mismo. En el fondo un pensamiento abstracto que excluye la historia como portador de la verdad final sobre el hombre tiende a la fuerza a ser dominador de la realidad, mientras el conocimiento específico sobre el hombre que brota de la fe y de la nueva vida en Cristo es histórico, en el sentido que nunca llega a ser un conocimiento que *se domina* y con el que se domina, sino una verdad *en la que se vive*<sup>84</sup>, viviendo en comunión eclesial con Cristo.

De todas formas, no son pocas las filosofías y visiones religiosas de estos últimos siglos que, según parece, toman muy en serio la *historia* como portador casi exclusivo de la verdad (futura) sobre el hombre. Las comprensiones de Hegel y Marx son particularmente bien conocidas, como son las diversas filosofías de la historia, las de Dilthey, Vico, Collingwood, Spengler, Toynbee, etc.<sup>85</sup>

Pero no debe de olvidarse que en un sistema cerradamente monista o «mono-polar» (sea a nivel del Espíritu en el caso de Hegel, sea

84. Como modalidad filosófica para expresar estas ideas, pienso en particular en la distinción hecha por Gabriel Marcel entre «problema» y «misterio». El «problema» trata de aquellos aspectos de la realidad que el hombre puede objetivizar, delimitar, controlar y poseer. El positivista —para quien todo ha de comprobarse empíricamente— no admite que haya más realidad que ésta. Pero Marcel afirma que hay más. El «misterio» mira al resto de la realidad, específicamente aquel «mundo» en el cual me encuentro involucrado y comprometido de forma inextricable (cfr. *Être et avoir*, París 1935, p. 169); el «misterio» es «un problema que rebasa sus propios datos, que los invade, que se excede, por lo mismo, ya como tal problema» (*Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, apéndice de *Le Monde Cassé*, París 1933, p. 267). «El misterio es la metaproblemática» (*Être et avoir*, p. 162). Cuando habla del «misterio», Marcel no piensa sólo en la verdad revelada, ni en el secreto (cfr. *ibid.*, pp. 210-11), ni tampoco en lo desconocido. Se está refiriendo más bien a aquellas realidades en las cuales nuestra subjetividad se encuentra comprometida. «Los misterios no son verdades que nos sobrepasan», escribía un día Marcel en su diario (*Être et avoir*, p. 205), «sino verdades que nos contienen y abrazan». Aquí, el hombre se encuentra en el mundo del «être» y más allá del «avoir». Como ejemplo de estas relaciones «misteriosas», podría señalarse el amor entre dos personas, en el que el afán freudiano de objetivizar o «problematizar» todo es no solamente degradante sino también destructivo y reductor; y la unión entre alma y cuerpo: éste no es mero «instrumento» que el hombre *posee*, y del cual puede disponer como algo de su propiedad, sino que *es el hombre*. Sobre la crítica de Marcel a la mentalidad técnica por fundamentarse en una epistemología teñida de dominio, cfr. J. CAPDEVILA BUJALANCE, *Realidades terrenas en Gabriel Marcel. Una clave de comprensión del pensamiento marceliano*, Diss. Doct., Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma 1996, pp. 383-521. Cfr. mi estudio *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, en «Anuario Filosófico» 22 (1989) 55-92, *passim*.

85. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *El sentido del curso histórico*, Pamplona 1991; *Filosofía de la Historia*, Pamplona 1995.

a nivel de la materia en Marx) es difícil negar que *todo* no esté ya presente y acabado desde el inicio: el pasado contiene el futuro como la semilla de la que brota la planta desarrollada, aunque el proceso de su despliegue esté oculto a nuestros ojos. Esta realidad se puede comprobar por ejemplo en la tendencia de Friedrich Engels de tornar a la doctrina clásica del «eterno retorno», negadora de la historia<sup>86</sup>, y en la rica reflexión del marxista-humanista Ernst Bloch, fuertemente dirigida hacia la *futura* realización del hombre y de la humanidad, que, sin embargo, está plena aunque virtualmente presente desde el inicio<sup>87</sup>.

### 3. *Una nueva antropología a partir de Cristo: libertad, persona, inmortalidad*

Desde la esencial historicidad del hombre y la metafísica subyacente, se comprueba que un nuevo modo de considerar al hombre, en cuanto historia que parte del pecado y se orienta hacia una salvación definitiva aparecida en Jesucristo, comienza a consolidarse en contenidos antropológicos nuevos, en gran parte ausentes en otras épocas.

En primer lugar, en lo que se refiere a la *libertad*. El «hombre nuevo en Cristo» no es esclavo del pecado, sino hijo, libre, o mejor, «liberado». «Si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres» (Jn 8,36). «Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad» (2 Cor 3,17; cfr. Gal 5,1). Y no se trata aquí de una precaria y perecedera libertad social y política, adquirida y conservada con la fuerza en menoscabo de la «libertad» de otros, ni de una mera «libertad de elección» capacitada para escoger entre una serie de opciones más o menos sugestivas pero poco relevantes<sup>88</sup>, típica del pensamiento moderno, ni de una libertad de la pura «*autorealización*» típica del pensamiento marxista-humanista<sup>89</sup> o sartriano. Se trata de una verdadera

86. ENGELS, en su obra *Dialektik der Natur* (1880: Berlin 1952, p. 29), afirma que la materia está sometida al eterno retorno; según una ley de férrea necesidad, destrozará su fruto más sublime, el intelecto pensante, aunque éste volverá a aparecer de nuevo en otro momento.

87. Cfr. mi estudio, *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, en «Irish Theological Quarterly» 55 (1989) 215-239, especialmente pp. 233-234.

88. Sobre la ambivalencia de la noción de libertad de elección según G. Marcel, cfr. mi estudio, *El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel*, en «Anuario Filosófico» 23 (1990) 139-152.

89. Al respecto, pienso especialmente en la extensa reflexión de E. Bloch: cfr. *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, o.c., *passim*. Cfr. también H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Berlin 1965; ID., *Conditio humana*, Pfullingen 1964.

y propia *liberación* que capacita al cristiano para llevar a cabo, con Cristo y en Cristo, acciones *propias* que se hacen, al mismo tiempo, eternamente relevantes. Los hombres, según san Gregorio de Nisa, «somos nuestros propios padres, creándonos como queremos, dándonos la forma que queremos»<sup>90</sup>. La libertad humana llega a ser una categoría portadora del pensamiento cristiano y postcristiano, porque actúa, en Cristo, como mediación crítica entre el tiempo y la eternidad, entre el momento que pasa y la plenitud personal escatológica (o la perpetua pérdida escatológica).

Segundo, con el énfasis sobre la relevancia eterna del libre y responsable actuar humano frente a la gracia salvadora de Cristo, adquiere importancia cada vez mayor el carácter inalienable e irremplazable del *sujeto individual*, de la persona. Si cada hombre, cuyo actuar plenamente libre es posibilitado y suscitado por el Espíritu de Cristo, juega una parte definitoria e insustituible en la propia historia y eterno destino, hay que afirmar que cada individuo humano, cada persona, delante de Dios es en cierto modo insustituible, único, intocable. Se advierte aquí la comparecencia de *una nueva metafísica de la persona*.

En efecto, el valor o la dignidad de cada hombre, de cada sujeto humano, no se cifra en términos de una infinidad de fondo aún no manifestada (por ejemplo en la pertenencia nativa del intelecto humano al común Intelecto Agente, según Aristóteles y la tradición averroísta), o del carácter intrínsecamente divino e inmóvil de su ser hombre (la inmortalidad natural del alma, del hombre, *a parte ante* y *a parte post* en Platón): el hombre no es persona por el puro «ser en sí mismo», por ser una sustancia espiritual-racional<sup>91</sup>. Más bien la realidad personal del hombre se expresa en términos de una constitución espiritual abierta al mundo, al futuro, en el fondo, abierta a una vocación «personal» venida desde toda la eternidad para vivir en comunión con la Trinidad, una apertura hecha posible por la original apertura fundante de la Trinidad *ad extra* que se llama creación<sup>92</sup>. Es bien sabido el hecho que la noción cristiana y moderna de «persona humana» se ha consolidado en clara dependencia del desarrollo de la

90. SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis II*, 23.

91. Ciertamente se encuentra en la filosofía griega un énfasis particular sobre la dignidad del sujeto humano, de la persona (cfr. por ejemplo R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità*, Firenze 1968), pero está fundamentada diversamente y en modo más precario que en la visión cristiana.

92. Cfr. A. RUIZ-RETEGUI, *La teleología humana y las articulaciones de la socialibilidad*, en T. LÓPEZ *et al.* (ed.), *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la «Rerum Novarum»* (XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1991, pp. 823-847.

teología trinitaria<sup>93</sup>. Así como el Hijo no es Hijo «en sí mismo», sino por la relación que lo une al Padre<sup>94</sup>, el hombre, a la luz de Cristo, «no es una sustancia cerrada en sí misma sin relación con el Otro y con los demás, sino es una identidad que se realiza dentro de esta relación»<sup>95</sup>.

Y en tercer lugar, a partir del carácter insustituible de cada persona por ser objeto de una vocación divina y eterna, la *inmortalidad*. G.E. Lessing, pocos meses antes de morir, declaraba que Jesucristo era «el primer maestro de la inmortalidad del alma»<sup>96</sup>. Con una metafísica en la que lo histórico y contingente estaba reñido con lo permanente y necesario, la pura y desnuda inmortalidad del alma (*desde*

93. Para el desarrollo de la noción de «persona» en el tiempo patrístico, cfr. W. PANNENBERG, *Persona*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3rd ed.), vol. 5, pp. 230-235; J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia*, en *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, pp. 173-189; A. MILANO, *Persona in teologia*, Milano 1984; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, o.c.*... Sobre san Máximo el Confesor, cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, pp. 232-253. Y para la noción de persona en la teología reciente, cfr. J. GALOT, *Persona e personalizzazione*, en *Cristologia III: Cristo contestato*, Firenze 1979, pp. 238-240; F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, en A. ARANDA (ed.), *Dios y el hombre* (VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1985, pp. 175-195; A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, en A. PAVAN-A. MILANO, *Persona e personalismo*, Napoli 1987, pp. 3-307. Y en la filosofía, en particular la de A. Millán-Puelles, cfr. J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia*, en «Anuario Filosófico» 27 (1994) 893-922.

94. «La transposición de esta mentalidad trinitaria a la antropología, que caracteriza al personalismo moderno desde Feuerbach, es correcta, sin embargo, sólo de modo condicional, si el tú humano en lugar de Dios es el que ha de constituir el yo en su personalidad. Pues el hombre no puede ni debe dejarse determinar desde el tú de otro hombre de un modo tan incondicional como Jesús se confiaba al futuro del Padre. Sólo cuando el tú humano se distingue a sí mismo de Dios y, mediante su existencia, apunta a ese Dios distinto de él, sólo entonces puede Dios mismo hacerse presente al yo mediante el tú humano y constituirlo en su personalidad, porque a través del otro hombre el amor de Dios se le aproxima liberador, del mismo modo como lo experimentaron en Jesús los hombres que llegaron a creer en él» (W. PANNENBERG, *Fundamento cristológico de la antropología, o.c.*, p. 416). Se puede añadir que M. Buber, uno de los filósofos que con más agudeza ha desarrollado la noción de la persona en base al fenómeno del diálogo y de la intersubjetividad, frecuentemente hace suyo el pensamiento de Feuerbach (cfr. por ejemplo M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, en *Werke*, vol. 1, Munich/Heidelberg 1962, pp. 309-347).

95. M. BORDONI, *Cristologia e antropologia, o.c.*, p. 51. «Se Cristo non è l'eccezione ontologica, ma diventa, dalla sua posizione eccezionale, la rivelazione di tutta l'essenza dell'uomo, allora anche il concetto di persona cristologico costituisce per i teologi l'indicazione di come si deve interpretare la "persona"» (J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia, o.c.*, p. 185). Cristo no sólo «rivendica il titolo di Salvatore perché apporta al mondo una bella rivelazione o un insegnamento elevato sulla persona, ma perché egli apporta nella storia la realtà stessa della persona per tutto l'uomo» (J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981, pp. 45-46).

96. G.E. LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) § 56, cit. de J. PIEPER, *Tod und Unterlichkeit*, München 1968, p. 157.

siempre y por ende *para siempre*) era el máximo que se podría esperar y proponer. Pero en Cristo se reveló y se hizo significativo no sólo una incorruptibilidad espiritual, presupuesto ontológico para cualquier inmortalidad humana, sino también la del hombre íntegro, expresada con la doctrina de la conformación escatológica y perfecta con Cristo resucitado, llamada «la resurrección de los muertos». Según san Pablo, en esto —el triunfo definitivo sobre la muerte en Cristo resucitado— estriba la radical novedad del Evangelio<sup>97</sup>. En efecto, no se trata de la mera pervivencia de la naturaleza humana esencial al modo platónico, es decir de una inmutabilidad sustancial de la realidad humana. Se trata más bien de la inmortalización, por medio de la resurrección escatológica en Cristo, de *esa* persona, y por ello de la historia concreta de su ser en Cristo; se trata de la realización definitiva de su vocación particular de comunión de amor con la Trinidad<sup>98</sup>.

#### IV. REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Al concluir esta relación vuelvo a recordar la pregunta hecha al inicio. El cristocentrismo, es decir ese «teocentrismo inseparable de la vida, las palabras y obras de Jesucristo» ¿no podría confundirse a veces con una especie de antropocentrismo camuflado o latente? Dicho al revés: ¿qué habría que hacer para evitar que la escucha de la palabra de Dios en Cristo y la reflexión sobre ella sea el mero resultado de una vana proyección de los deseos y anhelos y esperanzas humanas irrealizados y quizás irrealizables? Una buena parte de la cristología desarrollada en los últimos dos siglos, particularmente entre autores protestantes, ha tomado este sendero.

Esto ha ocurrido, me parece, no sólo ni principalmente porque se insiste cada vez más, desde Lutero y la Reforma, en una reflexión sobre Cristo a partir de la antropología, o mejor, de la soteriología. La razón de fondo de la reducción moderna de la cristología a antropología no está en el hecho de que se empieza con el hombre, pues «el hombre es la vía de la Iglesia»<sup>99</sup>, sino de que se comienza con *una antropología particular previa* que, muchas veces a pesar de las aparien-

97. PANNENBERG (*o.c.*, pp. 404-408) plantea la novedad antropológica que parte de la salvación aparecida en Cristo a partir de las nociones de la esperanza en una vida duradera (la resurrección de los muertos) y el amor cristiano.

98. Cfr. A. RUIZ-RETEGUI, *La teología humana y las articulaciones de la socialibilidad*, *o.c.*

99. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 14.

cias, excluye sistemáticamente de la reflexión sobre el hombre la categoría clave de la historicidad humana. En efecto, el hombre es un ser «histórico» porque en el tiempo y a partir de él, *hace* la historia, *configura* el mundo, y alcanzará su plena «identidad» eterna solamente en un futuro escatológico. Pero puesto que ha sido Cristo, Verbo Eterno hecho hombre histórico, quien introdujo la radical novedad, llamada Evangelio, en la vida del hombre e hizo posible esta historia, se entiende que todo el discurso antropológico viene redimensionado *a partir de Él y de su obrar en el hombre*. Y viene redimensionado no sólo con conocimientos temáticos nuevos sobre la naturaleza humana, sino sobre todo con una visión del hombre que da pleno y eterno realce a categorías antropológicas tan decisivas como son la libertad y el ser «persona» del hombre.